reprenant Léonard de Vinci, opposait la peinture (et la suggestion), qui procède *per via di porre*, à la sculpture (et à l'analyse), qui procède *per via di levare* [23]; nous pensons toujours que les œuvres sont des peintures et que nous devons les lire comme nous croyons qu'elles ont été faites, c'est-à-dire en nous y ajoutant nous-mêmes. À ce compte-là, seul l'écrivain peut se projeter dans *Drame*, seul l'écrivain peut lire *Drame*. On peut cependant imaginer, espérer une autre lecture. Cette lecture nouvelle, à quoi nous invite *Drame*, n'essaierait pas d'établir entre l'œuvre et le lecteur un rapport analogique, mais, si l'on peut dire, homologique. Lorsqu'un artiste lutte avec la matière, toile, bois, son, mots, bien que cette lutte produise, chemin faisant, des imitations précieuses sur lesquelles nous pouvons réfléchir sans fin, c'est tout de même cette lutte et cette lutte seule qu'en dernière instance il nous dit : c'est là sa première et sa dernière parole. Or cette lutte reproduit " en abyme " toutes les luttes du monde; cette fonction symbolique de l'artiste est très ancienne, donnée à lire beaucoup plus clairement qu'aujourd'hui dans des œuvres d'autrefois, où l'aède, le poète, était chargé de représenter au monde, non seulement ses drames, mais aussi son propre drame, l'événement même de sa parole : les contraintes de la poésie, si actives dans des genres très populaires et dont la maîtrise a toujours suscité une vive admiration collective, ne peuvent être que l'image homologique d'un certain rapport au monde : il n'y a jamais qu'un seul côté de la lutte, il n'y a jamais qu'une seule victoire. Ce symbole s'est atténué dans la modernité, mais l'écrivain est précisément là pour le réveiller sans cesse et quoi qu'il lui en coûte : c'est ainsi qu'à l'exemple de Sollers il est *de ce côté-ci* du monde.

Roland Barthes.

23. *La Technique psychanalytique*, p. 13.

LA DIFFÉRANCE[1]

Je parlerai, donc, d'une lettre.

De la première, s'il faut en croire l'alphabet et la plupart des spéculations qui s'y sont aventurées.

Je parlerai donc de la lettre *a*, de cette lettre première qu'il a pu paraître nécessaire d'introduire, ici ou là, dans l'écriture du mot *différence*; et cela dans le cours d'une écriture sur l'écriture, d'une écriture dans l'écriture aussi dont les différents trajets se trouvent donc tous passer, en certains points très déterminés, par une sorte de grosse faute d'orthographe, par ce manquement à l'orthodoxie réglant une écriture, à la loi réglant l'écrit et le contenant en sa bienséance. Ce manquement à l'orthographe, on pourra toujours l'effacer ou le réduire, en son fait ou en son droit, et le trouver, selon les cas qui chaque fois s'analysent mais reviennent ici au même, grave, malséant, voire, dans l'hypothèse de la plus grande ingénuité, amusant. Qu'on cherche donc à passer telle infraction sous silence, l'intérêt qu'on y mettra se laisse d'avance reconnaître, assigner, comme prescrit par l'ironie muette, le déplacé inaudible de cette permutation littérale. On pourra toujours faire comme si cela ne faisait pas de différence. Ce manquement silencieux à l'orthographe, je dois dire dès maintenant que mon propos d'aujourd'hui reviendra moins à le justifier, encore moins à l'excuser, qu'à en aggraver le jeu d'une certaine insistance.

On devra en revanche m'excuser si je me réfère, au moins implicitement, à tel ou tel texte que j'ai pu me risquer à publier. C'est que je voudrais précisément tenter, dans une certaine mesure et bien que cela soit, au principe et à la limite, pour d'essentielles raisons de droit, impossible, de rassembler en *faisceau* les différentes directions dans lesquelles j'ai pu utiliser ou plutôt me laisser imposer en son néo-graphisme ce que j'appellerai provisoirement le

1. Conférence prononcée à la Société française de Philosophie, le 27 janvier 1968.

mot ou le concept de différance et qui n'est, nous le verrons, à la lettre, ni un mot ni un concept. Je tiens ici au mot de *faisceau* pour deux raisons : d'une part il ne s'agira pas, ce que j'aurais pu aussi faire, de décrire une histoire, d'en raconter les étapes, texte par texte, contexte par contexte, montrant chaque fois quelle économie a pu imposer ce dérèglement graphique; mais bien du *système général de cette économie*. D'autre part le mot *faisceau* paraît plus propre à marquer que le rassemblement proposé a la structure d'une intrication, d'un tissage, d'un croisement qui laissera repartir les différents fils et les différentes lignes de sens — ou de force — tout comme il sera prêt à en nouer d'autres.

Je rappelle donc, de façon toute préliminaire, que cette discrète intervention graphique, qui n'est pas faite d'abord ni simplement pour le scandale du lecteur ou du grammairien, a été calculée dans le procès écrit d'une question sur l'écriture. Or il se trouve, je dirais par le fait, que cette différence graphique (le *a* au lieu du *e*), cette différence marquée entre deux notations apparemment vocales, entre deux voyelles, reste purement graphique : elle s'écrit ou se lit, mais elle ne s'entend pas. On ne peut l'entendre et nous verrons en quoi elle passe aussi l'ordre de l'entendement.Elle se propose par une marque muette, par un monument tacite, je dirai même par une pyramide, songeant ainsi non seulement à la forme de la lettre lorsqu'elle s'imprime en majeur ou en majuscule, mais à tel texte de l'*Encyclopédie* de Hegel où le corps du signe est comparé à la Pyramide égyptienne. Le *a* de la différence, donc, ne s'entend pas, il demeure silencieux, secret et discret comme un tombeau. Qui n'est pas loin, pourvu qu'on en sache déchiffrer la légende, de signaler la mort du dynaste.

Un tombeau qu'on ne peut même pas faire résonner. Je ne peux en effet vous faire savoir par mon discours, par ma parole à l'instant proférée à destination de la Société française de Philosophie, de quelle différence je parle au moment où j'en parle. Je ne peux parler de cette différence graphique qu'en tenant un discours très détourné sur une écriture et à condition de préciser, chaque fois, que je renvoie à la différence avec un *e* ou à la différance avec un *a*. Ce qui ne va pas simplifier les choses aujourd'hui et nous donnera beaucoup de mal, à vous et à moi, si du moins nous voulons nous entendre. En tout cas, les précisions orales que je donnerai — quand je dirai " avec un *e* " ou " avec un *a* " — renverront incontournablement à un *texte écrit*, à un texte surveillant mon discours, à un texte que je tiens devant moi, que je lirai et vers lequel il faudra bien que je tente de conduire vos mains et vos yeux. Nous ne pourrons

pas nous passer ici de passer par un texte écrit, de nous régler sur le dérèglement qui s'y produit, et c'est d'abord ce qui m'importe.

Sans doute ce silence pyramidal de la différence graphique entre le *e* et le *a* ne peut-il fonctionner qu'à l'intérieur du système de l'écriture phonétique et à l'intérieur d'une langue ou d'une grammaire historialement liée à l'écriture phonétique comme à toute la culture qui en est inséparable. Mais je dirais que cela même — ce silence fonctionnant à l'intérieur seulement d'une écriture dite phonétique — signale ou rappelle de façon très opportune que, contrairement à un énorme préjugé, il n'y a pas d'écriture phonétique. Il n'y a pas d'écriture purement et rigoureusement phonétique. L'écriture dite phonétique ne peut, en principe et en droit, et non seulement par une insuffisance empirique et technique, fonctionner qu'en admettant en elle-même des " signes " non-phonétiques (ponctuation, espacement, etc.) dont on s'apercevrait vite, à en examiner la structure et la nécessité, qu'ils tolèrent très mal le concept de signe. Mieux, le jeu de la différence dont Saussure n'a eu qu'à rappeler qu'il est la condition de possibilité et du fonctionnement de tout signe, ce jeu est lui-même silencieux. Est inaudible la différence entre deux phonèmes, qui seule permet à ceux-ci d'être et d'opérer comme tels. L'inaudible ouvre à l'entente les deux phonèmes présents, tels qu'ils se présentent. S'il n'y a donc pas d'écriture purement phonétique, c'est qu'il n'y a pas de *phonè* purement phonétique. La différence qui fait lever les phonèmes et les donne à entendre, à tous les sens de ce mot, reste en soi inaudible.

On objectera que, pour les mêmes raisons, la différence graphique s'enfonce elle-même dans la nuit, ne fait jamais le plein d'un terme sensible mais étire un rapport invisible, le trait d'une relation inapparente entre deux spectacles. Sans doute. Mais que, de ce point de vue, la différence marquée dans la " différence " entre le *e* et le *a* se dérobe au regard et à l'écoute, cela suggère peut-être heureusement qu'il faut ici se laisser renvoyer à un ordre qui n'appartient plus à la sensibilité. Mais non davantage à l'intelligibilité, à une idéalité qui n'est pas fortuitement affiliée à l'objectivité du *theorein* ou de l'entendement; il faut ici se laisser renvoyer à un ordre, donc, qui résiste à l'opposition, fondatrice de la philosophie, entre le sensible et l'intelligible. L'ordre qui résiste à cette opposition, et lui résiste parce qu'il la porte, s'annonce dans un mouvement de différance (avec un *a*) entre deux différences ou entre deux lettres, différance qui n'appartient ni à la voix ni à l'écriture au sens courant et qui se tient, comme l'espace étrange qui

nous rassemblera ici pendant une heure, *entre* parole et écriture, au-delà aussi de la familiarité tranquille qui nous relie à l'une et à l'autre, nous rassurant parfois dans l'illusion qu'elles font deux.

Maintenant, comment vais-je m'y prendre pour parler du *a* de la différance ? Il va de soi que celle-ci ne saurait être *exposée.* On ne peut jamais exposer que ce qui à un certain moment peut devenir *présent*, manifeste, ce qui peut se montrer, se présenter comme un présent, un étant-présent dans sa vérité, vérité d'un présent ou présence du présent. Or si la différance ~~est~~ (je mets aussi le " ~~est~~ " sous rature) ce qui rend possible la présentation de l'étant-présent, elle ne se présente jamais comme telle. Elle ne se donne jamais au présent. A personne. Se réservant et ne s'exposant pas, elle excède en ce point précis et de manière réglée l'ordre de la vérité, sans pour autant se dissimuler, comme quelque chose, comme un étant mystérieux, dans l'occulte d'un non-savoir. Par toute exposition elle serait exposée à disparaître comme disparition. Elle risquerait d'apparaître : de disparaître.

Si bien que les détours, les périodes, la syntaxe auxquels je devrai souvent recourir ressembleront, parfois à s'y méprendre, à ceux de la théologie négative. Déjà il a fallu marquer *que* la différance *n'est pas*, n'existe pas, n'est pas un étant-présent (*on*), quel qu'il soit; et nous serons amenés à marquer aussi tout *ce qu'*elle *n'est pas*; et par conséquent qu'elle n'a ni existence ni essence. Elle ne relève d'aucune catégorie de l'étant, qu'il soit présent ou absent. Et pourtant ce qui se marque ainsi de la différance n'est pas théologique, pas même de l'ordre le plus négatif de la théologie négative, celle-ci s'étant toujours affairée à dégager, comme on sait, une supra-essentialité par-delà les catégories finies de l'essence et de l'existence, c'est-à-dire de la présence, et s'empressant toujours de rappeler que si le prédicat de l'existence est refusé à Dieu, c'est pour lui reconnaître un mode d'être supérieur, inconcevable, ineffable. Il ne s'agit pas ici d'un tel mouvement et cela devrait se confirmer progressivement. La différance est non seulement irréductible à toute réappropriation ontologique ou théologique — onto-théologique — mais ouvrant même l'espace dans lequel l'onto-théologie — la philosophie — produit son système et son histoire, elle la comprend et l'excède sans retour.

Pour la même raison, je ne saurai par où *commencer* à tracer le faisceau ou le graphique de la différance. Car ce qui s'y met précisément en question, c'est la requête d'un commencement de droit,

d'un point de départ absolu, d'une responsabilité principielle. La problématique de l'écriture s'ouvre avec la mise en question de la valeur d'*archè*. Ce que je proposerai ici ne se développera donc pas simplement comme un discours philosophique, opérant depuis un principe, des postulats, des axiomes ou des définitions et se déplaçant suivant la linéarité discursive d'un ordre des raisons. Tout dans le tracé de la différance est stratégique et aventureux. Stratégique parce qu'aucune vérité transcendante et présente hors du champ de l'écriture ne peut commander théologiquement la totalité du champ. Aventureux parce que cette stratégie n'est pas une simple stratégie au sens où l'on dit que la stratégie oriente la tactique depuis une visée finale, un *telos* ou le thème d'une domination, d'une maîtrise et d'une réappropriation ultime du mouvement ou du champ. Stratégie finalement sans finalité, on pourrait appeler cela tactique aveugle, errance empirique, si la valeur d'empirisme ne prenait elle-même tout son sens de son opposition à la responsabilité philosophique. S'il y a une certaine errance dans le tracement de la différance, elle ne suit pas plus la ligne du discours philosophico-logique que celle de son envers symétrique et solidaire, le discours empirico-logique. Le concept de *jeu* se tient au-delà de cette opposition, il annonce, à la veille et au-delà de la philosophie, l'unité du hasard et de la nécessité dans un calcul sans fin.

Aussi, par décision et règle de jeu, si vous le voulez bien, retournant ce propos sur lui-même, c'est par le thème de la stratégie ou du stratagème que nous nous introduirons à la pensée de la différance. Par cette justification seulement stratégique, je veux souligner que l'efficace de cette thématique de la différance peut fort bien, devra être un jour relevée, se prêter d'elle-même, sinon à son remplacement, du moins à son enchaînement dans une chaîne qu'elle n'aura, en vérité, jamais commandée. Par quoi, une fois de plus, elle n'est pas théologique.

Je dirais donc d'abord que la différance, qui n'est ni un mot ni un concept, m'a paru stratégiquement le plus propre à penser, sinon à maîtriser — la pensée étant peut-être ici ce qui se tient dans un certain rapport nécessaire avec les limites structurelles de la maîtrise — le plus irréductible de notre " époque ". Je pars donc, stratégiquement, du lieu et du temps où " nous " sommes, bien que mon ouverture ne soit pas en dernière instance justifiable et que ce soit toujours à partir de la différance et de son " histoire " que nous pouvons prétendre savoir qui et où " nous " sommes, et ce que pourraient être les limites d'une " époque ".

Bien que " différance " ne soit ni un mot ni un concept, tentons néanmoins une analyse sémantique facile et approximative qui nous conduira en vue de l'enjeu.

On sait que le verbe " différer " (verbe latin " *differre* ") a deux sens qui semblent bien distincts ; ils font l'objet, par exemple dans le *Littré*, de deux articles séparés. En ce sens le *differre* latin n'est pas la traduction simple du *diapherein* grec et cela ne sera pas pour nous sans conséquence, liant ce propos à une langue particulière et à une langue qui passe pour moins philosophique, moins originellement philosophique que l'autre. Car la distribution du sens dans le *diapherein* grec ne comporte pas l'un des deux motifs du *differre* latin, à savoir l'action de remettre à plus tard, de tenir compte, de tenir le compte du temps et des forces dans une opération qui implique un calcul économique, un détour, un délai, un retard, une réserve, une représentation, tous concepts que je résumerai ici d'un mot dont je ne me suis jamais servi mais qu'on pourrait inscrire dans cette chaîne : la *temporisation*. Différer en ce sens, c'est temporiser, c'est recourir, consciemment ou inconsciemment, à la médiation temporelle et temporisatrice d'un détour suspendant l'accomplissement ou le remplissement du " désir " ou de la " volonté ", l'effectuant aussi bien sur un mode qui en annule ou en tempère l'effet. Et nous verrons — plus tard — en quoi cette temporisation est aussi temporalisation et espacement, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps, " constitution originaire " du temps et de l'espace, diraient la métaphysique ou la phénoménologie transcendantale dans le langage qui est ici critiqué et déplacé.

L'autre sens de *différer*, c'est le plus commun et le plus identifiable : ne pas être identique, être autre, discernable, etc. S'agissant des différen(t)(d)s, mot qu'on peut donc écrire, comme on voudra, avec un *t* ou un *d* final, qu'il soit question d'altérité de dissemblance ou d'altérité d'allergie et de polémique, il faut bien qu'entre les éléments autres se produise, activement, dynamiquement, et avec une certaine persévérance dans la répétition, intervalle, distance, *espacement*.

Or le mot différence (avec un *e*) n'a jamais pu renvoyer ni au différer comme temporisation ni au différend comme *polemos*. C'est cette déperdition de sens que devrait compenser — économiquement — le mot différance (avec un *a*). Celui-ci peut renvoyer à la fois à toute la configuration de ses significations, il est immédiatement et irréductiblement polysémique et cela ne sera pas indifférent à l'économie du discours que j'essaie de tenir. Il y renvoie

non seulement, bien entendu et comme toute signification, à être soutenu par un discours ou un contexte interprétatif mais déjà en quelque sorte par lui-même, ou du moins plus facilement par lui-même que tout autre mot, le *a* provenant immédiatement du participe présent (différant) et nous rapprochant de l'action en cours du différer, avant même qu'elle ait produit un effet constitué en différent ou en différence (avec un *e*). Dans une conceptualité et avec des exigences classiques, on dirait que " différance " désigne la causalité constituante, productrice et originaire, le processus de scission et de division dont les différents ou les différences seraient les produits ou les effets constitués. Mais tout en nous rapprochant du noyau infinitif et actif du différer, " différance " (avec un *a*) neutralise ce que l'infinitif dénote comme simplement actif, de même que " mouvance " ne signifie pas dans notre langue le simple fait de mouvoir, de se mouvoir ou d'être mu. La résonance n'est pas davantage l'acte de résonner. Il faut méditer ceci, dans l'usage de notre langue, que la terminaison en *ance* reste indécise *entre* l'actif et le passif. Et nous verrons pourquoi ce qui se laisse désigner par " différance " n'est ni simplement actif ni simplement passif, annonçant ou rappelant plutôt quelque chose comme la voix moyenne, disant une opération qui n'est pas une opération, qui ne se laisse penser ni comme passion ni comme action d'un sujet sur un objet, ni à partir d'un agent ni à partir d'un patient, ni à partir ni en vue d'aucun de ces *termes*. Or la voix moyenne, une certaine non-transitivité, est peut-être ce que la philosophie, se constituant en cette répression, a commencé par distribuer en voix active et voix passive.

Différance comme temporisation, différance comme espacement. Comment s'ajointent-elles ?

Partons, puisque nous y sommes déjà installés, de la problématique du signe et de l'écriture. Le signe, dit-on couramment, se met à la place de la chose même, de la chose présente, " chose " valant ici aussi bien pour le sens que pour le référent. Le signe représente le présent en son absence. Il en tient lieu. Quand nous ne pouvons prendre ou montrer la chose, disons le présent, l'étant-présent, quand le présent ne se présente pas, nous signifions, nous passons par le détour du signe. Nous prenons ou donnons un signe. Nous faisons signe. Le signe serait donc la présence différée. Qu'il s'agisse de signe verbal ou écrit, de signe monétaire, de délégation électorale et de représentation politique, la circulation des signes diffère le moment où nous pourrions rencontrer la chose même, nous en emparer, la consommer ou la dépenser, la toucher, la voir, en avoir l'intuition présente. Ce que je décris ici pour définir,

en la banalité de ses traits, la signification comme différance de temporisation, c'est la structure classiquement déterminée du signe : elle présuppose que le signe, différant la présence, n'est pensable qu'*à partir* de la présence qu'il diffère et *en vue* de la présence différée qu'on vise à se réapproprier. Suivant cette sémiologie classique, la substitution du signe à la chose même est à la fois *seconde* et *provisoire* : seconde depuis une présence originelle et perdue dont le signe viendrait à dériver; provisoire au regard de cette présence finale et manquante en vue de laquelle le signe serait en mouvement de médiation.

A tenter de mettre en question ce caractère de secondarité provisoire du substitut, on verrait sans doute s'annoncer quelque chose comme une différance originaire mais on ne pourrait même plus la dire originaire ou finale, dans la mesure où les valeurs d'origine, d'archie, de *telos*, d'*eschaton*, etc. ont toujours dénoté la présence — *ousia*, *parousia*, etc. Questionner le caractère secondaire et provisoire du signe, lui opposer une différance " originaire ", cela aurait donc pour conséquences :

1. qu'on ne pourrait plus comprendre la différance sous le concept de " signe " qui a toujours voulu dire représentation d'une présence et s'est constitué dans un système (pensée ou langue) réglé à partir et en vue de la présence;

2. qu'on met ainsi en question l'autorité de la présence ou de son simple contraire symétrique, l'absence ou le manque. On interroge ainsi la limite qui nous a toujours contraints, qui nous contraint toujours — nous les habitants d'une langue et d'un système de pensée — à former le sens de l'être en général comme présence ou absence, dans les catégories de l'étant ou de l'étantité (*ousia*). Il apparaît déjà que le type de question auquel nous sommes ainsi reconduits est, disons, le type heideggerien, et la différance *semble* nous ramener à la différence ontico-ontologique. On me permettra de retarder cette référence. Je noterai seulement qu'entre la différence comme temporisation-temporalisation, qu'on ne peut plus penser dans l'horizon du présent, et ce que Heidegger dit dans *Sein und Zeit* de la temporalisation comme horizon transcendantal de la question de l'être, qu'il faut libérer de la domination traditionnelle et métaphysique par le présent ou le maintenant, la communication est étroite, même si elle n'est pas exhaustive et irréductiblement nécessaire.

Mais séjournons d'abord dans la problématique sémiologique pour voir s'y conjoindre la différance comme temporisation et la différance comme espacement. La plupart des recherches sémiologiques ou linguistiques qui dominent aujourd'hui le champ de la pensée, soit par leurs résultats propres, soit par la fonction de modèle régulateur qu'elles se voient reconnaître partout, renvoient généalogiquement à Saussure, à tort ou à raison, comme à l'instituteur commun. Or Saussure est d'abord celui qui a placé l'*arbitraire du signe* et le *caractère différentiel* du signe au principe de la sémiologie générale, singulièrement de la linguistique. Et les deux motifs — arbitraire et différentiel — sont à ses yeux, on le sait, inséparables. Il ne peut y avoir d'arbitraire que parce que le système des signes est constitué par des différences, non par le plein des termes. Les éléments de la signification fonctionnent non par la force compacte de noyaux mais par le réseau des oppositions qui les distinguent et les rapportent les uns aux autres. " Arbitraire et différentiel, dit Saussure, sont deux qualités corrélatives. "

Or ce principe de la différence, comme condition de la signification, affecte la *totalité du signe*, c'est-à-dire à la fois la face du signifié et la face du signifiant. La face du signifié, c'est le concept, le sens idéal; et le signifiant, c'est ce que Saussure appelle l' " image " matérielle, physique, par exemple acoustique. Nous n'avons pas à entrer ici dans tous les problèmes que posent ces définitions. Citons seulement Saussure au point qui nous intéresse : " Si la partie conceptuelle de la valeur est constituée uniquement par des rapports et des différences avec les autres termes de la langue, on peut en dire autant de la partie matérielle... Tout ce qui précède revient à dire que dans la langue il n'y a que des différences. Bien plus, une différence suppose en général des termes positifs entre lesquels elle s'établit : mais dans la langue il n'y a que des différences sans termes positifs. Qu'on prenne le signifié ou le signifiant, la langue ne comporte ni des idées ni des sons qui préexisteraient au système linguistique, mais seulement des différences conceptuelles ou des différences phoniques issues de ce système. Ce qu'il y a d'idée ou de matière phonique dans un signe importe moins que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes. "

On en tirera cette première conséquence que le concept signifié n'est jamais présent en lui-même, dans une présence suffisante qui ne renverrait qu'à elle-même. Tout concept est en droit et essentiellement inscrit dans une chaîne ou dans un système à l'intérieur duquel il renvoie à l'autre, aux autres concepts par jeu systématique de différences. Un tel jeu, la différance, n'est plus alors simplement un concept mais la possibilité de la conceptualité, du procès et du système conceptuel en général. Pour la même raison, la dif-

férance, qui n'est pas un concept, n'est pas un simple mot, c'est-à-dire ce qu'on se représente comme l'unité calme et présente, auto-référente, d'un concept et d'une phonie. Nous verrons plus loin ce qu'il en est du mot en général.

La différence dont parle Saussure n'est donc elle-même ni un concept ni un mot parmi d'autres. On peut dire cela *a fortiori* de la différance. Et nous sommes ainsi conduits à expliciter le rapport de l'une à l'autre.

Dans une langue, dans le *système* de la langue, il n'y a que des différences. Une opération taxinomique peut donc en entreprendre l'inventaire systématique, statistique et classificatoire. Mais d'une part ces différences *jouent* : dans la langue, dans la parole aussi et dans l'échange entre langue et parole. D'autre part, ces différences sont elles-mêmes des *effets*. Elles ne sont pas tombées du ciel toutes prêtes; elles ne sont pas plus inscrites dans un *topos noetos* que prescrites dans la cire du cerveau. Si le mot " histoire " ne comportait en lui le motif d'une répression finale de la différence, on pourrait dire que seules des différences peuvent être d'entrée de jeu et de part en part " historiques ".

Ce qui s'écrit *différance*, ce sera donc le mouvement de jeu qui " produit ", par ce qui n'est pas simplement une activité, ces différences, ces effets de différence. Cela ne veut pas dire que la différance qui produit les différences soit avant elles, dans un présent simple et en soi immodifié, in-différent. La différance est l' " origine " non-pleine, non-simple, l'origine structurée et différante des différences. Le nom d' " origine " ne lui convient donc plus.

Puisque la langue, dont Saussure dit qu'elle est une classification, n'est pas tombée du ciel, les différences ont été produites, elles sont des effets produits, mais des effets qui n'ont pas pour cause un sujet ou une substance, une chose en général, un étant quelque part présent et échappant lui-même au jeu de la différance. Si une telle présence était impliquée, le plus classiquement du monde, dans le concept de cause en général, il faudrait donc parler d'effet sans cause, ce qui conduirait très vite à ne plus parler d'effet. La sortie hors de la clôture de ce schème, j'ai tenté d'en indiquer la visée à travers la " trace ", qui n'est pas plus un effet qu'elle n'a une cause mais qui ne peut suffire à elle seule, hors-texte, à opérer la transgression nécessaire.

Comme il n'y a pas de présence avant la différence sémiologique et hors d'elle, on peut étendre au signe en général ce que Saussure écrit de la langue : " La langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible, et produise tout ses effets; mais celle-ci est nécessaire pour que la langue s'établisse; historiquement, le fait de parole précède toujours. "

Retenant au moins le schéma sinon le contenu de l'exigence formulée par Saussure, nous désignerons par *différance* le mouvement selon lequel la langue, ou tout code, tout système de renvois en général se constitue " historiquement " comme tissu de différences. " Se constitue ", " se produit ", " se crée ", " mouvement ", " historiquement ", etc. devant être entendus au-delà de la langue métaphysique où ils sont pris avec toutes leurs implications. Il faudrait montrer pourquoi les concepts de production, comme ceux de constitution et d'histoire restent de ce point de vue complices de ce qui est ici en question mais cela m'entraînerait aujourd'hui trop loin — vers la théorie de la représentation du " cercle " dans lequel nous paraissons enfermés — et je ne les utilise ici, comme beaucoup d'autres concepts, que par commodité stratégique et pour amorcer la déconstruction de leur système au point actuellement le plus décisif. On aura en tout cas compris, par le cercle même où nous paraissons engagés, que la différance, telle qu'elle s'écrit ici, n'est pas plus statique que génétique, pas plus structurale qu'historique. Ou pas moins, et c'est ne pas lire, ne pas lire surtout ce qui manque ici à l'éthique orthographique que de vouloir y objecter à partir de la plus vieille des oppositions métaphysiques, par exemple en objectant quelque point de vue génératif à un point de vue structuraliste-taxinomiste, ou inversement. Quant à la différance, ce qui en rend sans doute la pensée malaisée et le confort peu sûr, ces oppositions n'ont pas la moindre pertinence.

Si l'on considère maintenant la chaîne dans laquelle la " différance " se laisse soumettre à un certain nombre de substitutions non synonymiques, selon la nécessité du contexte, pourquoi recourir à la " réserve ", à l' " archi-écriture ", à l' " archi-trace ", à l' " espacement ", voire au " supplément " ou au " *pharmakon* ", etc. ?

Repartons. La différance, c'est ce qui fait que le mouvement de la signification n'est possible que si chaque élément dit " présent ", apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu'on appelle le futur qu'à ce qu'on appelle le passé, et constituant ce qu'on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n'est pas lui : absolument pas lui, c'est-à-dire pas même un passé ou un futur comme présents modifiés. Il faut qu'un intervalle le sépare de ce qui n'est pas lui pour qu'il soit lui-même mais cet intervalle qui le constitue en présent

doit aussi du même coup diviser le présent en lui-même, partageant ainsi, avec le présent, tout ce qu'on peut penser à partir de lui, c'est-à-dire tout étant, dans notre langue métaphysique, singulièrement la substance ou le sujet. Cet intervalle se constituant, se divisant dynamiquement, c'est ce qu'on peut appeler *espacement*, devenir-espace du temps ou devenir-temps de l'espace (*temporisation*). Et c'est cette constitution du présent, comme synthèse " originaire " et irréductiblement non-simple, donc, *stricto sensu*, non-originaire, de traces, de rétentions et de protentions (pour reproduire ici, analogiquement et provisoirement, un langage phénoménologique et transcendantal qui se révélera tout à l'heure inadéquat) que je propose d'appeler archi-écriture, archi-trace ou différance. Celle-ci (est) (à la fois) espacement (et) temporisation.

Ce mouvement (actif) de la (production de la) différance sans origine, n'aurait-on pu l'appeler, tout simplement et sans néographisme, *différenciation* ? Entre autres confusions, un tel mot eût laissé penser à quelque unité organique, originaire et homogène, venant éventuellement à se diviser, à recevoir la différence comme un événement. Surtout, formé sur le verbe *différencier*, il annulerait la signification économique du détour, du délai temporisateur, du " différer ". Une remarque, ici, au passage. Je la dois à une lecture récente d'un texte que Koyré avait consacré, en 1934, dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, à *Hegel à Iéna* (reproduit dans ses *Études d'histoire de la pensée philosophique*). Koyré y fait de longues citations, en allemand, de la *Logique* d'Iéna et il en propose la traduction. Or à deux reprises, il rencontre dans le texte de Hegel l'expression " *differente Beziehung* ". Ce mot à racine latine (*different*) est extrêmement rare en allemand et aussi, je le crois, chez Hegel, qui dit plutôt *verschieden, ungleich*, qui appelle la différence *Unterschied*, et *Verschiedenheit* la variété qualitative. Dans la *Logique* d'Iéna il se sert du mot *different*, au moment où il y va précisément du temps et du présent. Avant d'en venir à une précieuse remarque de Koyré, voici quelques phrases de Hegel, telles qu'il les traduit : " L'infini, dans cette simplicité, est, comme moment opposé à l'égal à soi-même le négatif, et dans ses moments, tandis qu'il se présente à (soi-même) et en soi-même la totalité, (il est) l'excluant en général, le point ou la limite, mais dans cette sienne (action de) nier, il se rapporte immédiatement à l'autre et se nie soi-même. La limite ou le moment du présent (*der Gegen-wart*), le " ceci " absolu du temps, ou le maintenant, est d'une simplicité négative absolue, qui exclut de soi absolument toute multiplicité et, par cela même, est absolument déterminé; il est non pas un tout

ou un *quantum* qui s'étendrait en soi (et) qui, en soi-même, aurait aussi un moment indéterminé, un divers qui, indifférent (*gleichgültig*) ou extérieur en lui-même, se rapporterait à un autre (*auf ein anderes bezöge*), mais c'est là un rapport absolument différent du simple (*sondern es ist absolut differente Beziehung*). " Et Koyré précise remarquablement en note : " Rapport différent : *differente Beziehung*. On pourrait dire : rapport différenciant. " Et à la page suivante, autre texte de Hegel, où l'on peut lire ceci : " *Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung.* " (Ce rapport est (le) présent comme rapport différent.) " Autre note de Koyré : " Le terme " *different* " est pris ici dans un sens actif. "

Écrire " différant " ou " différance " (avec un *a*) pourrait déjà avoir l'utilité de rendre possible, sans autre note ou précision, la traduction de Hegel en ce point précis qui est aussi un point absolument décisif de son discours. Et la traduction serait, comme elle doit toujours l'être, transformation d'une langue par une autre. Naturellement je tiens que le mot " différance " peut servir aussi à d'autres usages : d'abord parce qu'il marque non seulement l'activité de la différence " originaire " mais aussi le détour temporisateur du différer; surtout parce que, malgré les rapports d'affinité très profonde que la différance ainsi écrite entretient avec le discours hégélien, tel qu'il doit être lu, elle peut en un certain point non pas rompre avec lui, ce qui n'a aucune sorte de sens ni de chance, mais en opérer une sorte de déplacement à la fois infime et radical dont j'essaie ailleurs d'indiquer l'espace mais dont il me serait difficile de parler très vite ici.

Les différences sont donc " produites " — différées — par la différance. Mais *qu'*est-*ce* qui diffère ou *qui* diffère ? Autrement dit *qu'est-ce que* la différance ? Avec cette question nous atteignons un autre lieu et une autre ressource de la problématique.

Qu'est-ce qui diffère ? Qui diffère ? Qu'est-ce que la différance ?

Si nous répondions à ces questions avant même de les interroger comme questions, avant même de les retourner et d'en suspecter la forme, jusque dans ce qu'elles semblent avoir de plus naturel et de plus nécessaire, nous retomberions déjà en-deçà de ce que nous venons de dégager. Si nous acceptions en effet la forme de la question, en son sens et en sa syntaxe (" qu'est-ce que ", " qu'est-ce qui ", " qui est-ce qui"...), il faudrait admettre que la différance est dérivée, survenue, maîtrisée et commandée à partir du point d'un étant-présent, celui-ci pouvant être quelque chose, une forme, un état, un pouvoir dans le monde, auxquels on pourra donner toutes sortes de noms, un *quoi*, ou un étant-présent comme *sujet*,

un *qui*. Dans ce dernier cas notamment, on admettrait implicitement que cet étant-présent, par exemple comme étant-présent à soi, comme conscience, en viendrait éventuellement à différer : soit à retarder et à détourner l'accomplissement d'un « besoin » ou d'un « désir », soit à différer de soi. Mais dans aucun de ces cas, un tel étant-présent ne serait « constitué » par cette différance.

Or si nous nous référons encore une fois à la différence sémiologique, qu'est-ce que Saussure, en particulier, nous a rappelé ? Que « la langue [qui ne consiste donc qu'en différences] n'est pas une fonction du sujet parlant ». Cela implique que le sujet (identité à soi ou éventuellement conscience de l'identité à soi, conscience de soi) est inscrit dans la langue, est « fonction » de la langue, ne devient sujet *parlant* qu'en conformant sa parole, même dans ladite « création », même dans ladite « transgression », au système de prescriptions de la langue comme système de différences, ou du moins à la loi générale de la différance, en se réglant sur le principe de la langue dont Saussure dit qu'elle est « le langage moins la parole ». « La langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible et produise tous ses effets ».

Si par hypothèse nous tenons pour absolument rigoureuse l'opposition de la parole à la langue, la différance sera non seulement le jeu des différences dans la langue mais le rapport de la parole à la langue, le détour aussi par lequel je dois passer pour parler, le gage silencieux que je dois donner, et qui vaut aussi bien pour la sémiologie générale, réglant tous les rapports de l'usage au schéma, du message au code, etc. (J'ai essayé de suggérer ailleurs que cette différance dans la langue et dans le rapport de la parole à la langue interdit la dissociation essentielle qu'à une autre strate de son discours Saussure voulait traditionnellement marquer entre parole et écriture. La pratique de la langue ou du code supposant un jeu de formes, sans substance déterminée et invariable, supposant aussi dans la pratique de ce jeu une rétention et une protention des différences, un espacement et une temporisation, un jeu de traces, il faut bien que ce soit une sorte d'écriture avant la lettre, une archi-écriture sans origine présente, sans archie. D'où la rature réglée de l'archie et la transformation de la sémiologie générale en grammatologie, celle-ci opérant un travail critique sur tout ce qui, dans la sémiologie et jusque dans son concept matriciel — le signe — retenait des présupposés métaphysiques incompatibles avec le motif de la différance.)

On pourra être tenté par une objection : certes, le sujet ne devient

parlant qu'en commerçant avec le système des différences linguistiques ; ou encore le sujet ne devient *signifiant* (en général, par parole ou autre signe) qu'en s'inscrivant dans le système des différences. En ce sens, certes, le sujet parlant ou signifiant ne serait pas présent à soi, en tant que parlant ou signifiant, sans le jeu de la différance linguistique ou sémiologique. Mais ne peut-on concevoir une présence et une présence à soi du sujet avant sa parole ou son signe, une présence à soi du sujet dans une conscience silencieuse et intuitive ?

Une telle question suppose donc qu'avant le signe et hors de lui, à l'exclusion de toute trace et de toute différance, quelque chose de tel que la conscience est possible. Et que, avant même de distribuer ses signes dans l'espace et dans le monde, la conscience peut se rassembler elle-même en sa présence. Or qu'est-ce que la conscience ? Que veut dire « conscience » ? Le plus souvent dans la forme même du « vouloir-dire », elle ne se donne à penser, sous toutes ses modifications, que comme présence à soi, perception de soi de la présence. Et ce qui vaut de la conscience vaut ici de l'existence dite subjective en général. De même que la catégorie du sujet ne peut et n'a jamais pu se penser sans la référence à la présence comme *upokeimenon* ou comme *ousia*, etc., de même le sujet comme conscience n'a jamais pu s'annoncer autrement que comme présence à soi. Le privilège accordé à la conscience signifie donc le privilège accordé au présent ; et même si l'on décrit, à la profondeur où le fait Husserl, la temporalité transcendantale de la conscience, c'est au « présent vivant » qu'on accorde le pouvoir de synthèse et de rassemblement incessant des traces.

Ce privilège est l'éther de la métaphysique, l'élément de notre pensée en tant qu'elle est prise dans la langue de la métaphysique. On ne peut délimiter une telle clôture qu'en sollicitant aujourd'hui cette valeur de présence dont Heidegger a montré qu'elle est la détermination onto-théologique de l'être ; et à solliciter ainsi cette valeur de présence, par une mise en question dont le statut doit être tout à fait singulier, nous interrogeons le privilège absolu de cette forme ou de cette époque de la présence en général qu'est la conscience comme vouloir-dire dans la présence à soi.

On en vient donc à poser la présence — et singulièrement la conscience, l'être auprès de soi de la conscience — non plus comme la forme matricielle absolue de l'être mais comme une « détermination » et comme un « effet ». Détermination et effet à l'intérieur d'un système qui n'est plus celui de la présence mais celui de la

différance, et qui ne tolère plus l'opposition de l'activité et de la passivité, non plus que celle de la cause et de l'effet ou de l'indétermination et de la détermination, etc., de telle sorte qu'à désigner la conscience comme un effet ou une détermination on continue, pour des raisons stratégiques qui peuvent être plus ou moins lucidement délibérées et systématiquement calculées, à opérer selon le lexique de cela même qu'on dé-limite.

Avant d'être, si radicalement et si expressément, celui de Heidegger, ce geste a aussi été celui de Nietzsche et de Freud; qui l'un et l'autre, comme on sait, et parfois de façon si ressemblante, ont mis en question la conscience en sa certitude assurée de soi. Or n'est-il pas remarquable qu'ils l'aient fait l'un et l'autre à partir du motif de la différance ?

Celui-ci apparaît presque nommément dans leurs textes et en ces lieux où tout se joue. Je ne pourrai m'y étendre ici; je rappellerai seulement que pour Nietzsche " la grande activité principale est inconsciente " et que la conscience est l'effet de forces dont l'essence et les voies et les modes ne lui sont pas propres. Or la force elle-même n'est jamais présente : elle n'est qu'un jeu de différences et de quantités. Il n'y aurait pas de force en général sans la différence entre les forces; et ici la différence de quantité compte plus que le contenu de la quantité, que la grandeur absolue elle-même : " La quantité elle-même n'est donc pas séparable de la différence de quantité. La différence de quantité est l'essence de la force, le rapport de la force avec la force. Rêver de deux forces égales, même si on leur accorde une opposition de sens, est un rêve approximatif et grossier, rêve statistique où plonge le vivant, mais que la chimie dissipe " (G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 49). Toute la pensée de Nietzsche n'est-elle pas une critique de la philosophie comme indifférence active à la différence, comme système de réduction ou de répression a-diaphoristique ? Ce qui n'exclut pas que selon la même logique, selon la logique même, la philosophie vive *dans* et *de* la différance, s'aveuglant ainsi au *même* qui n'est pas l'identique. Le même est précisément la différance (avec un *a*) comme passage détourné et équivoque d'un différent à l'autre, d'un terme de l'opposition à l'autre. On pourrait ainsi reprendre tous les couples d'opposition sur lesquels est construite la philosophie et dont vit notre discours pour y voir non pas s'effacer l'opposition mais s'annoncer une nécessité telle que l'un des termes y apparaisse comme la différance de l'autre, comme l'autre différé dans l'économie du même (l'intelligible comme différant du sensible, comme sensible différé; le concept comme intui-

tion différée — différante; la culture comme nature différée — différante; tous les autres de la *physis* — *technè*, *nomos*, société, liberté, histoire, esprit, etc. — comme *physis* différée ou comme *physis* différante. *Physis en différance* C'est à partir du déploiement de ce même comme différance que s'annonce la mêmeté de la différence et de la répétition dans l'éternel retour. Autant de thèmes qu'on peut mettre en rapport, chez Nietzsche, avec la symptomatologie qui diagnostique toujours le détour ou la ruse d'une instance déguisée dans sa différance; ou encore avec toute la thématique de l'interprétation active qui substitue le déchiffrement incessant au dévoilement de la vérité comme présentation de la chose même en sa présence, etc. Chiffre sans vérité ou du moins système de chiffres non dominé par la valeur de vérité qui en devient alors seulement une fonction comprise, inscrite, circonscrite.

Nous pourrons donc appeler différance cette discorde " active ", en mouvement, des forces différentes et des différences de forces que Nietzsche oppose à tout le système de la grammaire métaphysique partout où elle commande la culture, la philosophie et la science.

Il est historiquement signifiant que cette diaphoristique en tant qu'énergétique ou économique des forces, qui s'ordonne à la mise en question du primat de la présence comme conscience, soit aussi le motif majeur de la pensée de Freud : autre diaphoristique, tout ensemble théorie du chiffre (ou de la trace) et énergétique. La mise en question de l'autorité de la conscience est d'abord et toujours différentiale.

Les deux valeurs apparemment différentes de la différance se nouent dans la théorie freudienne : le différer comme discernabilité, distinction, écart, diastème, *espacement*, et le différer comme détour, délai, réserve, *temporisation*. Je rappellerai simplement que :

1. Les concepts de trace (*Spur*), de frayage (*Bahnung*), de forces de frayage sont, dès l'*Entwurf*, inséparables du concept de différence. On ne peut décrire l'origine de la mémoire et du psychisme comme mémoire en général (consciente ou inconsciente) qu'en tenant compte de la différence entre les frayages. Freud le dit expressément. Il n'y a pas de frayage sans différence et pas de différence sans trace.

2. Toutes les différences dans la production des traces inconscientes et dans les procès d'inscription (*Niederschrift*) peuvent aussi être interprétées comme des moments de la différance, au sens de la mise en réserve. Selon un schéma qui n'a cessé de guider la pensée de Freud, le mouvement de la trace est décrit comme un

effort de la vie se protégeant elle-même *en différant* l'investissement dangereux, en constituant une réserve (*Vorrat*). Et toutes les oppositions de concepts qui sillonnent la pensée freudienne rapportent chacun des concepts l'un à l'autre comme les moments d'un détour dans l'économie de la différance. L'un n'est que l'autre différé, l'un différant de l'autre. L'un est l'autre en différance, l'un est la différance de l'autre. C'est ainsi que toute opposition apparemment rigoureuse et irréductible (par exemple celle du secondaire et du primaire) se voit qualifier, à un moment ou à un autre, de " fiction théorique ". C'est ainsi encore, par exemple (mais un tel exemple commande tout, il communique avec tout), que la différence entre le principe de plaisir et le principe de réalité n'est que la différance comme détour (*Aufschieben*, *Aufschub*). Dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud écrit : " Sous l'influence de l'instinct de conservation du moi, le principe de plaisir s'efface et cède la place au principe de réalité qui fait que, sans renoncer au but final que constitue le plaisir, nous consentons à en différer la réalisation, à ne pas profiter de certaines possibilités qui s'offrent à nous de hâter celle-ci, à supporter même, à la faveur du long détour (*Aufschub*) que nous empruntons pour arriver au plaisir, un déplaisir momentané. "

Nous touchons ici au point de la plus grande obscurité, à l'énigme même de la différance, à ce qui en divise justement le concept par un étrange partage. Il ne faut pas se hâter de décider. Comment penser *à la fois* la différance comme détour économique qui, dans l'élément du même, vise toujours à retrouver le plaisir ou la présence différée par calcul (conscient ou inconscient) et d'autre part la différance comme rapport à la présence impossible, comme dépense sans réserve, comme perte irréparable de la présence, usure irréversible de l'énergie, voire comme pulsion de mort et rapport au tout-autre interrompant en apparence toute économie. Il est évident — c'est l'évidence même — qu'on ne peut penser *ensemble* l'économique et le non-économique, le même et le tout-autre, etc. Si la différance est cet impensable, peut-être ne faut-il pas se hâter de la porter à l'évidence, dans l'élément philosophique de l'évidence qui aurait tôt fait d'en dissiper le mirage et l'illogique, avec l'infaillibilité d'un calcul que nous connaissons bien, pour avoir précisément reconnu sa place, sa nécessité, sa fonction dans la structure de la différance. Ce qui dans la philosophie y retrouverait son compte a déjà été pris en compte dans le système de la différance tel qu'il se calcule ici. J'ai essayé ailleurs, dans une lecture de Bataille, d'indiquer ce que pourrait être une *mise en rapport*, si l'on veut, et rigoureuse et, en un sens nouveau " scientifique ",

de l' " économie restreinte " ne faisant aucune part à la dépense sans réserve, à la mort, à l'exposition au non-sens, etc., et d'une économie générale *tenant compte* de la non-réserve, si l'on peut dire. Rapport entre une différance qui retrouve son compte et une différance qui manque à retrouver son compte, la mise de la présence pure et sans perte se confondant avec celle de la perte absolue, de la mort. Par cette mise en rapport de l'économie restreinte et de l'économie générale on déplace et on réinscrit le projet même de la philosophie, sous l'espèce privilégiée du hégélianisme.

Car le caractère économique de la différance n'implique nullement que la présence différée puisse toujours se retrouver, qu'il n'y ait là qu'un investissement retardant provisoirement et sans perte la présentation de la présence, la perception du bénéfice ou le bénéfice de la perception. Contrairement à l'interprétation métaphysique, dialectique, " hégélienne ", du mouvement économique de la différance, il faut ici admettre un jeu où qui perd gagne et où l'on gagne et perd à tous les coups. Si la présentation détournée reste d'une certaine manière définitivement et implacablement refusée, ce n'est pas parce qu'un certain présent reste caché ou absent mais parce que la différance nous tient en rapport avec ce dont nous méconnaissons nécessairement qu'il excède l'alternative de la présence et de l'absence. Une certaine altérité — Freud lui donne le nom métaphysique d'inconscient — est définitivement soustraite à tout processus de présentation par lequel nous l'appellerions à se montrer en personne. Dans ce contexte et sous ce nom, l'inconscient n'est pas, comme on sait, une présence à soi cachée, virtuelle, potentielle. Il se diffère, cela veut dire sans doute qu'il se tisse de différences et aussi qu'il envoie, qu'il délègue des représentants, des mandataires; mais il n'y a aucune chance pour que le mandant " existe ", soit présent, soit " lui-même " quelque part et encore moins devienne conscient. En ce sens, contrairement aux termes d'un vieux débat, fort de tous les investissements métaphysiques qu'il a toujours engagés, l' " inconscient " n'est pas plus une " chose " qu'autre chose, pas plus une chose qu'une conscience virtuelle ou masquée. Cette altérité radicale par rapport à tout mode possible de présence se marque en des effets irréductibles d'après-coup, de retardement. Et pour les décrire, pour lire les traces des traces " inconscientes " (il n'y a pas de trace " consciente "), le langage de la présence ou de l'absence, le discours métaphysique de la phénoménologie est inadéquat. (Mais le " phénoménologue " n'est pas le seul à le parler.)

La structure du retardement (*Nachträglichkeit*) dont parle Freud

interdit en effet qu'on fasse de la temporalisation (temporisation) une simple complication dialectique du présent vivant comme synthèse originaire et incessante, constamment reconduite à soi, sur soi rassemblée, rassemblante, de traces rétentionnelles et d'ouvertures protentionnelles. Avec l'altérité de l' " inconscient ", nous avons affaire non pas à des horizons de présents modifiés — passés ou à venir — mais à un " passé " qui n'a jamais été présent et qui ne le sera jamais, dont l' "a-venir "ne sera jamais la production ou la reproduction dans la forme de la présence. Le concept de trace est donc incommensurable avec celui de rétention, de devenir-passé de ce qui a été présent. On ne peut penser la trace — et donc la différance — à partir du présent, ou de la présence du présent.

Un passé qui n'a jamais été présent, cette formule est celle par laquelle Emmanuel Levinas, selon des voies qui ne sont certes pas celles de la psychanalyse, qualifie la trace et l'énigme de l'altérité absolue : autrui. Dans ces limites et de ce point de vue du moins, la pensée de la différance implique toute la critique de l'ontologie classique entreprise par Levinas. Et le concept de trace, comme celui de différance, organise ainsi, à travers ces traces différentes et ces différences de traces, au sens de Nietzsche, de Freud, de Levinas (ces " noms d'auteurs " ne sont ici que des indices), le réseau qui rassemble et traverse notre " époque " comme délimitation de l'ontologie (de la présence).

C'est-à-dire de l'étant ou de l'étantité. Partout, c'est la dominance de l'étant que la différance vient solliciter, au sens ou *sollicitare* signifie, en vieux latin, ébranler comme tout, faire trembler en totalité. C'est la détermination de l'être en présence ou en étantité qui est donc interrogée par la pensée de la différance. Une telle question ne saurait surgir et se laisser comprendre sans que s'ouvre quelque part la différence de l'être à l'étant. Première conséquence : la différance n'est pas. Elle n'est pas un étant-présent, si excellent, unique, principiel ou transcendant qu'on le désire. Elle ne commande rien, ne règne sur rien et n'exerce nulle part aucune autorité. Elle ne s'annonce par aucune majuscule. Non seulement il n'y a pas de royaume de la différance mais celle-ci fomente la subversion de tout royaume. Ce qui la rend évidemment menaçante et infailliblement redoutée par tout ce qui en nous désire le royaume, la présence passée ou à venir d'un royaume. Et c'est toujours au nom d'un royaume qu'on peut, croyant la voir s'agrandir d'une majuscule, lui reprocher de vouloir régner.

Est-ce que pour autant la différance s'ajuste dans l'écart de la

différence ontico-ontologique, telle qu'elle se pense, telle que l' " époque " s'y pense en particulier " à travers ", si l'on peut encore dire, l'incontournable méditation heideggerienne ?

Il n'y a pas de réponse simple à une telle question.

Sur une certaine face d'elle-même, la différance n'est certes que le *déploiement* historial et époqual de l'être ou de la différence ontologique. Le *a* de la différance marque le *mouvement* de ce déploiement.

Et pourtant, la pensée du *sens* ou de la *vérité* de l'être, la détermination de la différance en différence ontico-ontologique, la différence pensée dans l'horizon de la question *de l'être*, n'est-ce pas encore un effet intra-métaphysique de la différance ? Le déploiement de la différance n'est peut-être pas seulement la vérité de l'être ou de l'époqualité de l'être. Peut-être faut-il tenter de penser cette pensée inouïe, ce tracement silencieux : que l'histoire de l'être, dont la pensée engage le logos grec-occidental, n'est elle-même, telle qu'elle se produit à travers la différence ontologique, qu'une époque du *diapherein*. On ne pourrait même plus l'appeler dès lors " époque ", le concept d'époqualité appartenant au dedans de l'histoire comme histoire de l'être. L'être n'ayant jamais eu de " sens ", n'ayant jamais été pensé ou dit comme tel qu'en se dissimulant dans l'étant, la différance, d'une certaine et fort étrange manière, (est) plus " vieille " que la différence ontologique ou que la vérité de l'être. C'est à cet âge qu'on peut l'appeler jeu de la trace. D'une trace qui n'appartient plus à l'horizon de l'être mais dont le jeu porte et borde le sens de l'être : jeu de la trace ou de la différance qui n'a pas de sens et qui n'est pas. Qui n'appartient pas. Nulle maintenance, mais nulle profondeur pour cet échiquier sans fond où l'être est mis en jeu.

C'est peut-être ainsi que le jeu héraclitéen de l'*en diapheron eautô*, de l'un différant de soi, en différend avec soi, se perd déjà comme une trace dans la détermination du *diapherein* en différence ontologique.

Penser la différence ontologique reste sans doute une tâche difficile dont l'énoncé est resté presque inaudible. Aussi, se préparer, au-delà de notre *logos*, pour une différance d'autant plus violente qu'elle ne se laisse pas encore arraisonner comme époqualité de l'être et différence ontologique, ce n'est ni se dispenser du passage par la vérité de l'être ni d'aucune façon en " critiquer ", en " contester ", en méconnaître l'incessante nécessité. Il faut au contraire séjourner dans la difficulté de ce passage, le répéter dans la lecture rigoureuse de la métaphysique partout où elle

normalise le discours occidental, et non seulement dans les textes de " l'histoire de la philosophie ". Il faut y laisser en toute rigueur paraître / disparaître la trace de ce qui excède la vérité de l'être. Trace de ce qui ne peut jamais se présenter, trace qui elle-même ne peut jamais se présenter : apparaître et se manifester comme telle dans son phénomène. Trace au-delà de ce qui lie en profondeur l'ontologie fondamentale et la phénoménologie. Toujours différante, la trace n'est jamais comme telle en présentation de soi. Elle s'efface en se présentant, s'assourdit en résonnant, comme le *a* s'écrivant, inscrivant sa pyramide dans la différance.

De ce mouvement on peut toujours déceler la trace annonciatrice et réservée dans le discours métaphysique et surtout dans le discours contemporain disant, à travers les tentatives auxquelles nous nous sommes intéressés tout à l'heure (Nietzsche, Freud, Levinas) la clôture de l'ontologie. Singulièrement dans le texte heideggerien.

Celui-ci nous provoque à interroger l'essence du présent, la présence du présent.

Qu'est-ce que le présent ? Qu'est-ce que penser le présent en sa présence ?

Considérons, par exemple, le texte de 1946 qui s'intitule *Der Spruch des Anaximander.* Heidegger y rappelle que l'oubli de l'être oublie la différence de l'être à l'étant : " Mais la chose de l'être (*die Sache des Seins*), c'est d'être l'être *de* l'étant. La forme linguistique de ce génitif à multivalence énigmatique nomme une genèse (*Genesis*), une provenance (*Herkunft*) du pré*sent* à partir de la pré*sence* (*des Anwesenden aus dem Anwesen*). Mais avec le déploiement des deux, l'essence (*Wesen*) de cette provenance demeure secrète (*verborgen*). Non seulement l'essence de cette provenance, mais encore le simple rapport entre pré*sence* et pré*sent* (*Anwesen und Anwesendem*) reste impensé. Dès l'aurore, il semble que la pré*sence* et l'étant-pré*sent* soient, chacun de son côté, séparément quelque chose. Imperceptiblement, la pré*sence* devient elle-même un pré*sent*... L'essence de la pré*sence* (*Das Wesen des Anwesens*) et ainsi la différence de la pré*sence* au pré*sent* est oubliée. *L'oubli de l'être est l'oubli de la différence de l'être à l'étant* (traduction in *Chemins*, p. 296-297).

En nous rappelant à la différence de l'être à l'étant (la différence ontologique) comme différence de la présence au présent, Heidegger avance une proposition, un ensemble de propositions qu'il ne s'agira pas ici, par quelque précipitation de la niaiserie, de " critiquer ", mais de rendre plutôt à sa puissance de provocation.

Procédons lentement. Ce que veut donc marquer Heidegger,

c'est ceci : la différence de l'être à l'étant, l'oublié de la métaphysique, a disparu sans laisser de trace. La trace même de la différence a sombré. Si nous admettons que la différance (est) (elle-même) autre que l'absence et la présence, si elle *trace*, il faudrait parler ici, s'agissant de l'oubli de la différence (de l'être à l'étant), d'une disparition de la trace de la trace. C'est bien ce que semble impliquer tel passage de *La parole d'Anaximandre* : " L'oubli de l'être fait partie de l'essence même de l'être, par lui voilée. L'oubli appartient si essentiellement à la destination de l'être, que l'aurore de cette destination commence précisément en tant que dévoilement du pré*sent* en sa pré*sence*. Cela veut dire : l'Histoire de l'être commence par l'oubli de l'être en cela que l'être retient son essence, la différence avec l'étant. La différence fait défaut. Elle reste oubliée. Seul le différencié — le présent et la présence (*das Anwesende und das Anwesen*) se désabrite, mais non pas *en tant que* le différencié. Au contraire, la trace matinale (*die frühe Spur*) de la différence s'efface dès lors que la présence apparaît comme un étant-présent (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) et trouve sa provenance dans un (étant)-présent suprême (in *einem höchsten Anwesenden*) ".

La trace n'étant pas une présence mais le simulacre d'une présence qui se disloque, se déplace, se renvoie, n'a proprement pas lieu, l'effacement appartient à sa structure. Non seulement l'effacement qui doit toujours pouvoir la surprendre, faute de quoi elle ne serait pas trace mais indestructible et monumentale substance, mais l'effacement qui la constitue d'entrée de jeu en trace, qui l'installe en changement de lieu et la fait disparaître dans son apparition, sortir de soi en sa position. L'effacement de la trace précoce (*die frühe Spur*) de la différence est donc " le même " que son tracement dans le texte métaphysique. Celui-ci doit avoir gardé la marque de ce qu'il a perdu ou réservé, mis de côté. Le paradoxe d'une telle structure, c'est, dans le langage de la métaphysique, cette inversion du concept métaphysique qui produit l'effet suivant : le présent devient le signe du signe, la trace de la trace. Il n'est plus ce à quoi en dernière instance renvoie tout renvoi. Il devient une fonction dans une structure de renvoi généralisé. Il est trace et trace de l'effacement de la trace.

Le texte de la métaphysique est ainsi *compris*. Encore lisible; et à lire. Proposant *à la fois* le monument et le mirage de la trace, la trace simultanément tracée et effacée, simultanément vive et morte, vive comme toujours de simuler aussi la vie en son inscription gardée. Pyramide.

On pense alors sans contradiction, sans accorder du moins

aucune pertinence à telle contradiction, le perceptible et l'imperceptible de la trace. La " trace matinale " de la différence s'est perdue dans une invisibilité sans retour et pourtant sa perte même est abritée, gardée, regardée, retardée. Dans un texte. Sous la forme de la présence. Qui n'est elle-même qu'un effet d'écriture.

Après avoir dit l'effacement de la trace matinale, Heidegger peut donc, dans la contradiction sans contradiction, consigner, contresigner le scellement de la trace. Un peu plus loin : " La différence de l'être à l'étant ne peut toutefois venir ensuite à expérience comme un oublié que si elle s'est déjà découverte avec la présence du présent (*mit dem Anwesen des Anwesenden*) et si elle s'est ainsi scellée dans une trace (*so eine Spur geprägt hat*) qui reste gardée (*gewahrt bleibt*) dans la langue à laquelle advient l'être. "

Plus loin encore, méditant le *το χρεων* d'Anaximandre, ici traduit par *Brauch* (maintien), Heidegger écrit ceci :

" Disposant accord et déférence (*Fug und Ruch verfügend*) le maintien libère le prés*ent* (*Anwesende*) en son séjour et le laisse libre chaque fois pour son séjour. Mais par là-même le présent se voit également commis au constant danger de se durcir dans l'insistance (*in das bloβze Beharren verhärtet*) à partir de sa durée séjournante. Ainsi le maintien (*Brauch*) demeure du même coup en lui-même désaisisssement (*Aushändigung* : dé-maintenance) de la présence (*des Anwesens*) *in den Un-fug*, dans le discord (le disjointement). Le maintien ajointe le *dis* — (*Der Brauch fügt das Un-*). "

Et c'est au moment où Heidegger reconnaît le *maintien* comme *trace* que la question doit se poser : peut-on et jusqu'où peut-on penser cette trace et le *dis-* de la différance comme *Wesen des Seins* ? Le *dis* de la différance ne nous renvoie-t-il pas au-delà de l'histoire de l'être, au-delà de notre langue aussi et de tout ce qui peut s'y nommer ? N'appelle-t-il pas, dans la langue de l'être, la transformation, nécessairement violente, de cette langue par une tout autre langue ?

Précisons cette question. Et, pour y débusquer la " trace " (et qui a cru qu'on traquait jamais quelque chose, plutôt que des pistes à dépister ?), lisons encore ce passage :

" La traduction de το χρεών par : " le maintien " (*Brauch*) ne provient pas de cogitations étymologico-lexicales. Le choix du mot " maintien " provient d'une préalable *tra*-duction (*Uber*setzen) de la pensée qui tente de penser la différence dans le déploiement de l'être (*im Wesen des Seins*) vers le commencement historial de l'oubli de l'être. Le mot " le maintien " est dicté à la pensée dans l'appréhension (*Erfahrung*) de l'oubli de l'être. Ce qui reste propre-

ment à penser dans le mot " le maintien ", de cela τὸ χρεών nomme proprement une trace (*Spur*), trace qui disparaît aussitôt (*alsbald verschwindet*) dans l'histoire de l'être qui se déploie historico-mondialement comme métaphysique occidentale. "

Comment penser le dehors d'un texte ? Par exemple l'autre du texte de la métaphysique occidentale ? Certes la " trace qui disparaît aussitôt dans l'histoire de l'être... comme métaphysique occidentale " échappe à toutes les déterminations, à tous les noms qu'elle pourrait recevoir dans le texte métaphysique. Dans ces noms elle s'abrite et donc se dissimule. Elle n'y apparaît pas comme la trace " elle-même " Mais c'est parce qu'elle ne saurait jamais apparaître elle-même, comme telle. Heidegger dit aussi que la différence ne peut apparaître *en tant que telle* : " *Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dasz der Unterschied als der Unterschied erscheint* " Il n'y a pas d'essence de la différance, celle-ci (est) ce qui non seulement ne saurait se laisser approprier dans le *comme tel* de son nom ou de son apparaître, mais ce qui menace l'autorité du *comme tel* en général, de la présence de la chose même en son essence. Qu'il n'y ait pas, à ce point, d'essence de la différance, cela implique qu'il n'y ait ni être ni vérité du jeu de l'écriture en tant qu'il engage la différance.

Pour nous, la différance reste un nom métaphysique et tous les noms qu'elle reçoit dans notre langue sont encore, en tant que noms, métaphysiques. En particulier quand ils disent la détermination de la différance en différence de la présence au présent (*Anwesen* / *Anwesend*), mais surtout, et déjà, de la façon la plus générale, quand ils disent la détermination de la différance en différence de l'être à l'étant.

Plus " vieille " que l'être lui-même, une telle différance n'a aucun nom dans notre langue. Mais nous " savons déjà " que si elle est innommable, ce n'est pas par provision, parce que notre langue n'a pas encore trouvé ou reçu ce *nom*, ou parce qu'il faudrait le chercher dans une autre langue, hors du système fini de la nôtre. C'est parce qu'il n'y a pas de *nom* pour cela, pas même celui d'essence ou d'être, pas même celui de " différance " qui n'est pas un nom, qui n'est pas une unité nominale pure et se disloque sans cesse dans une chaîne de substitutions différantes.

" Il n'y a pas de nom pour cela " : lire cette proposition en sa platitude. Cet innommable n'est pas un être ineffable dont aucun nom ne pourrait s'approcher : Dieu, par exemple. Cet innommable est le jeu qui fait qu'il y a des effets nominaux, des structures relativement unitaires ou atomiques qu'on appelle noms, des chaînes

de substitutions de noms, et dans lesquelles, par exemple, l'effet nominal " différance " est lui-même entraîné, emporté, réinscrit, comme une fausse entrée ou une fausse sortie est encore partie du jeu, fonction du système.

Ce que nous savons, ce que nous saurions s'il s'agissait ici simplement d'un savoir, c'est qu'il n'y a jamais eu, qu'il n'y aura jamais de mot unique, de maître-nom. C'est pourquoi la pensée de la lettre *a* de la différance n'est pas la prescription première ni l'annonce prophétique d'une nomination imminente et encore inouïe. Ce " mot " n'a rien de kérygmatique pour peu qu'on puisse en percevoir l'émajusculation. Mettre en question le nom de nom.

Il n'y aura pas de nom unique, fût-il le nom de l'être. Et il faut le penser sans *nostalgie*, c'est-à-dire hors du mythe de la langue purement maternelle ou purement paternelle, de la patrie perdue de la pensée. Il faut au contraire l'*affirmer*, au sens où Nietzsche met l'affirmation en jeu, dans un certain rire et dans un certain pas de la danse.

Depuis ce rire et cette danse, depuis cette affirmation étrangère à toute dialectique, vient en question cette autre face de la nostalgie que j'appellerai l'*espérance* heideggerienne. Je ne méconnais pas ce que ce mot peut avoir ici de choquant. Je le risque toutefois, sans en exclure aucune implication, et le mets en rapport avec ce que *La parole d'Anaximandre* me paraît retenir de la métaphysique : la quête du mot propre et du nom unique. Parlant du " premier mot de l'être " (*das frühe Wort des Seins*: το χρεών), Heidegger écrit: " Le rapport au prés*ent*, déployant son ordre dans l'essence même de la pré*sence*, est unique (*ist eine einzige*). Il reste par excellence incomparable à tout autre rapport. Il appartient à l'unicité de l'être lui-même (*Sie gehört zur Einzigkeit des Seins selbst*). La langue devrait donc, pour nommer ce qui se déploie dans l'être (*das Wesende des Seins*), trouver un seul mot, le mot unique (*ein einziges, das einzige Wort*). C'est là que nous mesurons combien risqué est tout mot de la pensée [tout mot pensant : *denkende Wort*] qui s'adresse à l'être (*das dem Sein zugesprochen wird*). Pourtant ce qui est risqué ici n'est pas quelque chose d'impossible; car l'être parle partout et toujours au travers de toute langue. "

Telle est la question : l'alliance de la parole et de l'être dans le mot unique, dans le nom enfin propre. Telle est la question qui s'inscrit dans l'affirmation jouée de la différance. Elle porte (sur) chacun des membres de cette phrase : " L'être / parle / partout et toujours / à travers/toute/langue /. "

Jacques Derrida.

ÉCRITURE ET RÉVOLUTION

ENTRETIEN DE JACQUES HENRIC AVEC PHILIPPE SOLLERS

Non imparfait, non déchu, l'homme n'est plus le grand mystère.

Isidore Ducasse, *Poésies.*

1. La notion " d'auteur " vous étant particulièrement suspecte, je vais, si vous le voulez bien, m'adresser d'entrée, non au romancier ou à l'essayiste Philippe Sollers qui vient de signer deux livres, mais à l'un des rédacteurs plus volontairement et nécessairement anonyme du groupe *Tel Quel*. Disons que j'interroge le *scripteur* (le mot présente un aspect rébarbativement technique, mais il a le mérite de couper court à l'éloquence néo-romantique qui divinise l'écrivain, en fait un *créateur*) dont l'écriture ne se veut que l'un des tracés de ce vaste et ininterrompu dialogue constitué par une écriture dite *plurielle*.

Tel Quel, vous en conviendrez aisément, est depuis ces derniers temps l'objet d'une contestation massive. Quelle en est la raison ? Refus de ce que vos contempteurs appellent un jargon ? Ou inquiétude devant ce qui, dans votre travail, tend à s'inscrire dans une perspective marxiste puisqu'il semble, à vous lire depuis un certain nombre de numéros de la revue, que la référence au matérialisme dialectique soit des plus insistantes ?

Tel Quel a toujours été attaqué. Cependant, pour comprendre la violence depuis quelque temps redoublée de ces attaques, il faut aller directement au fait suivant : la revue est en plein fonctionnement, non seulement matériel — augmentation du tirage, influence croissante (surtout à l'étranger, puisqu'une édition italienne paraît ces jours-ci) — mais surtout théorique, à l'intérieur d'un développement de plus en plus serré de sa réflexion. Vous savez de quelle idéologie profondément réactionnaire, décadente et